KARPOKRATIANISCHES

VON

WINRICH A. LÖHR

Die folgenden Ausführungen wollen unter anderem die Frage klären, inwieweit es berechtigt ist, Karpokrates bzw. die Karpokratianer als »Libertinisten« zu charakterisieren. Dazu wird zunächst die Karpokratesnotiz bei Irenäus v. Lyon, haer. I,25,1-6 analysiert, um dann auch noch weitere, unsere Fragestellung betreffende Quellen heranzuziehen. Gleichzeitig soll eine erste Profilierung des Karpokrates oder der Karpokratianer im theologiegeschichtlichen Kontext des 2.Jahrhunderts versucht werden.

I

Die Karpokratesnotiz (haer. I,25,2-6)[1] ist bei Irenäus v. Lyon in den Zusammenhang eines Ketzerkatalogs (haer. I,23-38) gestellt, der den Stammbaum der zuvor behandelten (haer. I,1-9; 11-21) valentinianischen bzw. ptolemäischen Schule aufweisen soll (vgl. haer. I,22,2). Irenäus wendet sich Karpokrates zu, nachdem er zuvor Simon Magus, Menander, Satornil und Basilides behandelt hat. Während er zwischen diesen Häretikern ein Verhältnis der Schülerschaft oder geistigen Beeinflussung konstatiert, ist die Karpokratesnotiz recht unverbunden zwischen der Basilidesnotiz und der Kerinthnotiz eingereiht; ihre Stellung wird jedoch insofern verständlich, als Karpokrates zum einen mit Satornil und Basilides darin übereinstimmt, daß die Welt von Engeln geschaffen wurde (vgl. haer. I,24,1 [Satornil]; haer. I,24,3 [Basilides]), zum anderen aber seine Lehre darin mit derjenigen des Kerinth vereinbar ist, daß Jesus ein bloßer Mensch ist, der Joseph zum Vater hat.

Die häresiologische Perspektive des Irenäus in Bezug auf Karpokrates und seine Anhänger wird durch seine Einschätzung der Karpokratianer als Libertinisten bestimmt (vgl. haer. I,28,2; 32,2). Ein weiterer Aspekt der Lehren des Karpokrates, der durch die Polemik des Irenäus besonders hervorgehoben wird, ist die Seelenwanderung; Irenäus widmet der karpokratianischen These in haer. II,33,1-34,1 eine ausführliche Widerlegung.

© E. J. Brill, Leiden, 1995

Vigiliae Christianae 49, 23-48

II

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem Abschnitt haer. I,25,1-2, so läßt sich — nach einer einleitenden Bemerkung über die Weltschöpferengel und den ungewordenen Vater (Z.1-3) — deutlich eine chiastische Struktur der Gliederung erheben:

Z.3-11 ist der Christologie gewidmet: Jesus ist Sohn des Joseph; er ist allen Menschen gleich, nur daß seine Seele rein und stark (εὔτονον καὶ καθαράν)[2] war und sich in ihrer irdischen Existenz an das erinnerte, was sie in der »περιφορά« des ungewordenen Gottes schaute. Dieser Erinnerung wegen wurde Jesus eine »δύναμις« geschickt, die es ihm ermöglichte, den Weltschöpferengeln zu entfliehen und durch ihre Herrschaftszonen zur Transzendenz emporzusteigen. Der Abschnitt schließt mit der Bemerkung, daß ähnliche Seelen Ähnliches vermöchten. (Soteriologie = Thema A)

Z.11-15 ist der Ethik Jesu gewidmet: Er wuchs in den jüdischen Sitten auf; freilich verachtete er diese und empfing deshalb »δυνάμεις«, mit denen er die Affekte vernichten[3] konnte, die den Menschen als Strafen besetzen. (Ethik = Thema B)

Z.16-24 wird die (Ethik = Thema B) der Gläubigen behandelt: Wenn sie die Weltschöpferarchonten verachten können, so empfangen sie ebenso wie Jesus Kräfte,[4] um Gleiches zu wirken. Irenäus notiert weiterhin, daß sich die Karpokratianer Jesus und seinen Jüngern gleich oder gar überlegen fühlten.

Z.24-27 behandelt am Beispiel der Karpokratianer die Soteriologie (= Thema A): Die Seelen der Gläubigen seien aus der gleichen »περιφορά« wie die Seele Jesu; deswegen verachteten sie die Weltschöpferengel ebenso wie er und hätten deshalb die gleiche »δύναμις« erhalten, um an den gleichen Ort wie er zurückzukehren.

Z.27-29 stellt noch einmal die Lehre der Karpokratianer fest, daß jemand, der die Welt mehr verachtet als Jesus, ihm sogar überlegen sein könne. Dieser Abschnitt stellt schon die Überleitung zu haer. III,25,3 dar, wo die Magie der Karpokratianer notiert wird, mit deren Hilfe sie die Schöpfer und die Schöpfung beherrschen wollen.

Die chiastische Gliederung dieses Abschittes dient offenbar dazu, die Parallelität zwischen der jeweils in Soteriologie und Ethik gegliederten Christologie und Anthropologie der Karpokratianer herauszustellen. Soteriologie und Ethik der Karpokratianer sind nach der Darstellung des Irenäus von dem Gedanken einer durch die Seelenlehre vermittelten

»imitatio Christi« geprägt.[5] Irenäus will so die seiner Meinung nach skandalöse Lehre der Karpokratianer anprangern, derzufolge die Gläubigen Christus und seinen Jüngern gleich, wenn nicht sogar überlegen sind.[6]

Nachdem die Gliederung von haer. I,25,1-2 erhoben wurde, ist es nützlich, die angeschlagenen Themen mit Hilfe von Parallelen etwas näher zu eruieren. Zunächst also zur Soteriologie (Thema A):

Es fällt auf, daß die hier notierte Seelenlehre und Anthropologie der Karpokratianer einen gewissen »color Platonicus« aufweisen. Dies läßt sich u.a. terminologisch fixieren:

Wenn Irenäus notiert, die Seele Jesu sei derjenigen anderer Menschen darin überlegen gewesen, daß sie eine Erinnerung an die περιφορὰ τοῦ ἀγεννήτου Θεοῦ bewahrt habe, so scheint dies eine deutliche Anspielung auf Plato, Phdr. 247c darzustellen,[7] wo es über die unsterblichen Seelen heißt:

»στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.«

Der Kontext dieses Zitates im Phaidros ist die zweite Rede des Sokrates über den Eros. Nunmehr stimmt Sokrates ein Loblied auf den Eros an und wird in Verfolgung dieses Themas auf die Frage nach dem Wesen der Seele geführt. Sokrates gebraucht ein berühmtes Bild, um die Seele zu charakterisieren: Sie ist einem Wagenlenker mit einem Gespann zweier geflügelter Rosse vergleichbar; das eine Ross ist edel und fügsam, das andere störrisch und plump. Auf ihren Schwingen steigt die Seele zum Reigen der ewigen Götter empor; aber nur mühsam vermag sie sich dort zu halten, denn das unedle Ross mit seinem sinnlichen Verlangen zieht sie immer wieder hinab.[8] Nur die besten Seelen gelangen so hoch hinauf, daß der Wagenlenker einen Blick in die jenseitigen Regionen werfen kann, d.h. die Ideen und ewigen Wahrheiten schauen darf. Von diesen Seelen ist in dem angeführten Phaidroszitat die Rede; sie werden durch den Umschwung des Himmels mitgeführt.[9]

Stimmt die Vermutung, daß die Karpokratesnotiz eine Anspielung auf den platonischen Phaidros enthält, so wird hier die Christologie und Soteriologie in bemerkenswerter Weise mit Hilfe der platonischen Seelenlehre formuliert: Es ist das Charakteristikum Jesu (wie auch des wahren Gläubigen, vgl. Z.24-25), daß er zu jenen Seelen gehört, welche auf dem Umschwung des Himmels die jenseitige Region der ewigen Wahrheit schauen durften.[10] Jesus bewahrt in seinem irdischen Leben eine Erinnerung an das in der Transzendenz Geschaute: Auch dieses Motiv findet sich (u.a.) im platonischen Phaidros[11] — freilich dort nicht in

soteriologischer Perspektive, sondern um die menschliche Erkenntnis nach Begriffen zu erklären.

In der Logik des platonischen Phaidros liegt es nun weiterhin, den Grund für die Inkarnation der Seele in einer bestimmten Person in einem Seelenfall, in »λήθη« und »κακία« zu suchen. Doch deutet das knappe Referat des Irenäus nicht an, ob Karpokrates Ähnliches für Jesus annahm.

Nach dem platonischen Phaidros geht von den Seelen, die sich in der Transzendenz nicht halten können, diejenige Seele, die am meisten von den Ideen geschaut hat, in einen musischen und philosophischen Menschen ein.[12] Die Notiz in haer. I,25,6, wonach die Karpokratianerin Marcellina und ihre Gemeinde in Rom ein Jesusbildnis zusammen mit Bildern des Pythagoras, Plato, Aristoteles und anderer Philosophen verehrten, läßt vermuten, daß die Karpokratianer Jesus ebenfalls als einen musischen, philosophischen Lehrer verstanden.[13] In unserer Notiz wird die Jesusseele schlicht als »εὔτονος«[14] und »καθαρά« qualifiziert; vor allem aber erhält die so beschaffene Seele aus der Transzendenz, d.h. vom ungewordenen Vater, eine »δύναμις«, die es ihr ermöglichen soll, den — vom obersten Gott ausdrücklich unterschiedenen — Weltschöpferengeln zu entfliehen und durch deren Herrschaftszonen zur Transzendenz emporzusteigen.[15] Diejenigen, die es ihm gleich tun wollen, werden auf den Weg einer »imitatio Jesu« gewiesen.

Die Idee, daß die besonders qualifizierte Jesusseele — vermutlich nach oder bei dem Kreuzestod[16] — mit einer Kraft (δύναμις) zum Wiederaufstieg in die Transzendenz versehen wird, findet eine gewisse Parallele im »Corpus Hermeticum«, wo der Gläubige auch die Begabung mit einer Kraft erfährt[17] und darum bittet.[18]

Laut Karpokrates wurde Jesus als Jude erzogen; doch habe er das »ἔθος« der Juden verachtet[19] und habe deshalb »δυνάμεις« erhalten, um die »πάθη« zu vernichten, die den Menschen als Strafe anhaften. —

Es ist nicht ganz einfach, das hier in referierender Verknappung Gesagte zu verstehen: Grundlegend ist zunächst die Vorstellung, daß Jesus Kräfte erhielt, um seine Leidenschaften und Affekte zu vernichten.[20] Wichtig ist, daß diese von Jesus bekämpften »πάθη« als »κολάσεις« bezeichnet werden; die Leidenschaften selbst sind Strafen. Zugrundezuliegen scheint hier die alte, z.B. im »Corpus Hermeticum« anzutreffende Anschauung, daß die Sündenstrafe für eine Seele eben darin besteht, in einen neuen Körper und dessen Laster und Leidenschaften zu wandern.[21] Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die von

F.Cumont studierte psychologisch-ethische Deutung des Hades und seiner Strafen und Qualen z.B. bei Lukrez und Philo.[22]

III

Im folgenden (haer. I,25,3) notiert Irenäus zunächst (Z.30-35) magische Praktiken bei den Karpokratianern;[23] die Karpokratianer behaupten von sich, daß sie nicht nur Macht haben, die Archonten zu beherrschen, sondern auch die Dinge, die in der Welt sind. Dann folgt eine lange Parenthese (Z.35-42), die offenbar zum Abschnitt haer. I,25,4 überleiten soll: Die Parenthese beklagt sich zunächst, daß die Karpokratianer die Christen beim heidnischen Publikum in Verruf bringen, um sich dann scharf von ihnen abzugrenzen (Z.41-43):

»... omnes nos blasphement in nullo eis communicantes neque in doctrina neque in moribus neque in quotidiana conversatione.«

Die Parenthese soll den in haer. I,25,4 formulierten Vorwurf des Libertinismus vorbereiten helfen; in deutlicher Klimax zu Z.32f heißt es dann Z.47-49:

»Et in tantum insania ineffrenati sunt, uti et omnia quaecumque sunt irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant.«

Und Irenäus fährt fort (Z.49-50):

»Sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt.«

Dieser Vorwurf wird am Ende von Abschnitt I,25,5 wiederholt, so daß er die Ausführungen des Irenäus über den Libertinismus der Karpokratianer einrahmt (Z.92-95):

»reliqua vero, indifferentia cum sint, secundum opinionem hominum quaedam quidem bona, quaedam autem mala vocari, cum nihil natura malum sit.«

Hier wird also zusätzlich der Begriff »indifferens« eingeführt; die Karpokratianer lehren angeblich, daß alles — außer Glauben und Liebe — moralisch indifferent sei, und die moralische Bewertung nur auf die Bezeichnung der Menschen zurückzuführen sei; von Natur aus sei nichts böse. A. Le Boulluec hat gezeigt, wie Irenäus den aus der stoischen Ethik stammenden Begriff »ἀδιάφορος« zunächst verwendet, um die Einstellung der Häretiker zum Götzenopferfleischgenuß zu kennzeichnen,[24] dann aber auch, um im weiteren Sinne alle unmoralischen Handlungen der Häretiker so zu charakterisieren.[25]

Irenäus wollte diese Sätze zweifellos so verstanden wissen, daß die Karpokratianer lehrten, die Wertungen von »gut« und »böse« seien

bloße menschliche Meinung (opinio/δόξα); deshalb seien sie nicht verbindlich und deshalb sei alles erlaubt.

Doch möglicherweise liegt hier ein polemischer (Fehl)-Schluß des Irenäus vor: Die Karpokratianer können durchaus bestimmte ethische Wertungen relativiert oder gar abgewertet haben, ohne doch damit das Vorhandensein objektiver, wahrer, nicht bloß »gemeinter« Werte bestritten zu haben. So ist wahrscheinlich, daß sie mit Verweis auf Jesus z.B. das »ἔθος« der Juden abwerten wollten (haer. I,25,1), doch liegt andererseits die Annahme nahe, daß Jesus für die Karpokratianer der Lehrer einer höheren Moral und Weisheit war.[26] Vielleicht liegt bei den Karpokratianern auch die Rezeption einer antiken philosophischen Tradition vor, welche die Sitten und moralischen Wertungen verschiedener Völker pointiert auf die freie Entscheidung der Menschen zurückführte.[27]

Eine instruktive Parallele bietet die Simon Magus-Notiz (haer. I,23,3/Z.75-78):

»Nec enim esse naturaliter operationes iustas, sed ex accidentia, quemadmodum posuerunt qui mundum fecerunt Angeli, per huiusmodi praecepta in servitutem deducentes homines.«

Auffällig ist, daß im Simon-Magus-Referat die ethischen Wertungen als Setzungen »ex accidentia« der die Welt schlecht verwaltenden Weltschöpferengel bezeichnet werden. Man kann diesem Regime der Weltschöpferengel nicht durch Werke, sondern nur durch die von Simon und Helena vermittelte Gnade entkommen.[28]

Die Differenz zwischen der Simon Magus-Notiz und der Karpokratesnotiz könnte freilich eine bewußte häresiologische Manipulation des Irenäus darstellen: Hätte er nämlich auch bei den Karpokratianern die ethischen Wertungen auf die Weltschöpferengel zurückgeführt, so hätte er seinen Libertinismus-Vorwurf nicht aufrechterhalten können, da aus dem Referat der karpokratianischen Exegese (s.u.) klar wird, daß die Menschen nicht durch die Gnade befreit werden können, sondern nur durch akkurate Rückzahlung des den Weltschöpferengeln Geschuldeten. So aber erscheint das Regime der Weltschöpferengel als ethisch indifferent.

Irenäus begnügt sich jedoch nicht damit, seinen Libertinismusverdacht nur mit der Behauptung zu begründen, die karpokratianer führten Gut und Böse allein auf die bloße menschliche Meinung zurück. Vielmehr vollendet sich der Libertinismusverdacht erst, indem er diese Behauptung mit dem durch die karpokratianische Exegese belegten

Verweis auf die Seelenwanderungslehre verknüpft. Irenäus formuliert seinen Verdacht in einer bemerkenswerten Parenthese (haer. I,25,4/Z.52-57):

»... si non praeoccupans quis in uno adventu omnia agat semel et pariter, quae non tantum dicere et audire non est fas nobis, sed ne quidem in mentis conceptionem venire, nec credere si apud homines conversantes in his quae sunt secundum nos civitates tale aliquid agitatur.«

Nach der Deutung des Irenäus kann man nach karpokratianischer Lehre dem Kreislauf der Seelenwanderung nur dann entgehen, wenn man in einem Leben alle möglichen *schändlichen*[29] Handlungen ausführt. Laut Irenäus müssen sich die Karpokratianer bemühen, daß nichts an ihrer Freiheit fehlt, damit sie nicht wieder in einen Körper gezwungen werden (»adoperandum autem in eo, ne forte, propterea quod deest libertati aliqua res, cogantur iterum mitti in corpus.« [haer. I,25,4/Z.60-62]). Die Voraussetzung ist hier ein un- oder amoralisches Verständnis dieser »libertas«.

Es folgt das Referat der karpokratianischen Exegese (s.Abschnitt IV); danach nimmt Irenäus seinen Gedanken wieder auf, indem er wiederum die Alternative formuliert, welche der karpokratianischen Lehre seiner Meinung nach zugrundeliegt (haer. I,25,4/Z.80-83):

»sic quoque salvari et omnes animas, sive ipsae praeoccupantes in uno adventu in omnibus misceantur operationibus, sive de corpore in corpus transmigrantes...«

Auch hier deutet Irenäus seinen Libertinismusverdacht nur leicht an, besonders durch das Verb »miscere«. In haer. I,25,5 fragt sich Irenäus sogar selbst, ob der Libertinismusverdacht wirklich gerechtfertigt sei (Z.86-89):

»Et si quidem fiant haec apud eos quae sunt irreligiosa et vetita, ego nequaquam credam. In conscriptionibus autem illorum sic conscriptum est et ipsi ita exponunt...«

Irenäus fährt dann mit einem Hinweis auf die angeblich von Jesus ausgehende esoterische Tradition fort, um die Lehre der Karpokratianer so zusammenzufassen (Z.92-95):

»Per fidem enim et caritatem salvari; reliqua vero, indifferentia cum sint, secundum opinionem hominum quaedam quidem bona, quaedam autem mala vocari, cum nihil natura malum sit.«

Resümierend läßt sich feststellen, daß Irenäus in haer. I,25,1-2 noch nichts von einem Libertinismusverdacht explizit verlauten läßt. Viel-

mehr wird dieser Verdacht erst in haer. I,25,4 formuliert; er wurde mit dem Verweis auf die Magie und mit der polemischen Parenthese in haer. I,25,3 vorbereitet. In haer. I,25,5 wird der Libertinismusverdacht von Irenäus selbst bezweifelt.

IV

Betrachten wir die in haer. I,25,4 von Irenäus referierte karpokratianische Exegese noch etwas genauer. Irenäus schreibt (haer. I,25,4/Z.62-80):

»Propter hoc dicunt Iesum hanc dixisse parabolam: Cum es cum adversario tuo in via, da operam ut libereris ab eo, ne forte te det iudici et iudex ministro et mittat te in carcerem. Amen dico tibi, non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem. Et adversarium dicunt unum ex Angelis qui sunt in mundo, quem diabolum vocant, dicentes factum eum ad id ut ducat eas quae perierunt animas a mundo ad Principem. Et hunc dicunt esse primum ex mundi fabricatoribus, et illum altero Angelo, ei qui ministrat ei, tradere tales animas, uti in alia corpora includat: corpus enim dicunt esse carcerem. Et id quod ait: Non exies inde, quoadusque novissimum quadrantem reddas, interpretantur quasi non exeat quis a potestate Angelorum eorum qui mundum fabricaverunt, sed sic[30] transcorporatus semper, quoadusque in omni omnino operatione quae in mundo est fiat; et cum nihil defuerit ei, tum liberatam eius animam eliberari ad illum Deum qui est supra Angelos mundi fabricatores...«

Nach dem Referat des Irenäus glossiert die karpokratianische Exegese die Schriftpassage Vers für Vers. Zunächst wird Mt 5,25 (Lk 12,58) ausgelegt, die in diesem Vers genannten Figuren werden nacheinander identifiziert: Der Widersacher ist der Teufel,[31] der die (schuldige) Seele vor den Richter, d.h. den Obersten der Weltschöpferengel[32] führt. Dieser wiederum übergibt die Seele dem Büttel, d.h. einem weiteren Engel, der sie wieder in einen neuen Körper einschließt.[33] Für die karpokratianische Auslegung ist dabei entscheidend, daß der in der Schriftpassage genannte »Kerker« in platonisierender Weise mit dem Körper identifiziert wird.[34]

Dann wird das Jesuslogion in Mt 5,26 (Lk 12,59) ausgelegt: Hier ist davon die Rede, daß jemand den ganzen Kreislauf der Reinkarnation durchlaufen muß, bevor er befreit zum transzendenten Gott über den Weltschöpferengeln aufsteigen kann.

Soweit ist die Vorstellung recht klar und einfach: Die Wiedereinkörperung der Seele nach ihrem Tod ist offenbar eine Art Strafe für eine Seele, die etwas schuldig geblieben ist.[35]

Die »Schulden« der Seele bestehen anscheinend gegenüber den Weltschöpferengeln insgesamt, und nicht nur gegenüber einem von ihnen, dem Teufel.[36] Die Bezahlung der Schulden besteht darin, daß die Seele auf ihrem Weg durch die verschiedenen Körper alle Bereiche der Welt und damit alle Herrschaftszonen der Weltschöpferengel durchwandert.

Das Profil der karpokratianischen Exegese von Mt 5,25f/Lk 12,58-59 wird noch deutlicher, wenn man Parallelen heranzieht:

Da sind zunächst die Sextussentenzen zu nennen, die vielleicht ebenfalls aus dem Alexandrien des zweiten Jahrhunderts stammen. Dort heißt es:

»κακῶς ζῶντα μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος εὐθυνεῖ κακὸς δαίμων μέχρις οὗ καὶ τὸν ἔσχατον κοδράντην ἀπολάβῃ.«[37]

Hier ist also die Vorstellung etwas variiert: Jemand, der schlecht gelebt hat, wird nach dem Tode von einem schlechten Dämon gezüchtigt, »bis dieser ihm den letzten Heller nimmt«, d.h., bis er auch die letzte Sünde gesühnt hat.[38] Die Vorstellung, daß die vom Körper getrennte Seele bei ihrem Aufstieg zur Transzendenz Engeln und Dämonen schuldige Bezahlung zu entrichten habe (und so ihre Sünden sühnt), findet sich z.B. auch bei Clemens von Alexandrien.[39]

Besonders interessant aber ist die Auslegung von Lk 12,58-59 durch Origines.[40] Der große Alexandriner deutet, wie die Karpokratianer und die Sextussentenzen, die im Gleichnis auftretenden Figuren — mit Ausnahme des Richters — als Engel. Anders als die Karpokratianer ist bei ihm jedoch — jedenfalls in der Übersetzung des Hieronymus — von Seelenwanderung nicht die Rede: Die Identifizierung des »Kerkers« als Körper fehlt. Origenes diskutiert ausführlich die Unterschiede zwischen Mt und Lk, besonders was die einzelnen Figuren betrifft. Laut Origenes ist der Widersacher ein persönlicher Dämon, der jeden Menschen begleitet und versucht, ihn zu Sünden zu verleiten.[41] Der Fürst ist der oberste Engel einer Nation;[42] der persönliche Widersacher versucht den von ihm begleiteten Menschen dem jeweiligen Völkerengel untertan zu halten. Der Mensch auf dem Wege kann von dem Widersacher loskommen, wenn er sich um die vier Kardinaltugenden Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit bemüht.[43] Der Richter, vor den der Widersacher den Menschen zerrt, ist Christus; er erkennt die Strafe für die Sünden zu.[44] Im Kerker muß die Seele ihre Schuld »per laborem et opera

sive per poenas atque supplicia« abbezahlen.[45] Origenes lehnt es aber ab, näher darüber nachzudenken, wie sich die Abzahlung der Schuld vollzieht.[46]

Im Unterschied zu Origenes ist nach der karpokratianischen Exegese der Widersacher nicht ein persönlicher Dämon, sondern der Teufel schlechthin. Die Karpokratianer differenzieren auch nicht zwischen Richter und Archonten; die von Origenes ausdrücklich ins Auge gefaßte Möglichkeit eines gnädigen Straferlasses durch den Richter Christus entfällt somit.[47]

Fragt man jedoch, was die Aussage in dem Karpokratianerreferat bedeuten soll, wenn in dem Karpokratianerreferat davon die Rede ist, daß einige Seelen alle (wie Irenäus suggeriert: schändlichen) Handlungen »in uno adventu« vollbringen und auf eben diese Weise der Wiedereinkörperung entgehen, so fällt auf, daß sie sich nur schwerlich in die den Schrifttext glossierende karpokratianische Exegese einordnen läßt. Sie müßte sich irgendwie auf den vorigen der beiden Verse beziehen; sie müßte also den Versabschnitt: »cum es cum adversario tuo in via, da operam ut libereris ab eo« glossieren — aber genau dies ist m.E. überhaupt nicht zu erkennen. Vielmehr wird die betreffende Aussage zum ersten Mal in der oben bereits zitierten polemischen Parenthese (Z.52-57) erwähnt und zum zweiten Mal in einer möglicherweise von Irenäus selbst formulierten Zusammenfassung der karpokratianischen Soteriologie (Z.80-85), die eigentlich sachlich nichts Neues enthält.[48] Schließlich wird diese Aussage zum Angriffspunkt der antikarpokratianischen Polemik des Irenäus in haer. II,32,1-2.

Es ist also durchaus möglich, daß die Aussage, manche Seelen vollbrächten in einem Leben alle möglichen Taten, bloß eine häresiologische Schlußfolgerung des Irenäus ist. In der karpokratianischen Vorlage war möglicherweise lediglich davon die Rede, daß das Jesuslogion Mt 5,26 (Lk 12,59) sagen will, daß die schuldige Seele den gesamten Zyklus der Reinkarnationen mit allen Lebensformen durchlaufen muß, bevor sie befreit zur Transzendenz aufsteigen kann. Irenäus war dann derjenige, der mit häresiologischem Scharfsinn die Möglichkeit erwog, ob es nicht in der Logik der karpokratianischen Exegese lag, daß einige Seelen auch die Möglichkeit haben müßten, auf einmal und in einem Leben ihrer Schulden ledig zu werden.

Erwähnt sei aber noch ein suggestiver Interpretationsvorschlag der französischen Gelehrten S.Pétrement.[49] Die karpokratianische Idee, man müsse alle möglichen Lebensformen und Handlungen ausprobie-

ren, um dem Kreislauf der Seelenwanderung zu entkommen und in die Transzendenz aufzusteigen, wird von ihr als Reflex der Passage R. 619b — 620d gelesen: Dort werde gezeigt, wie viele Seelen bei der Lebenswahl falsch wählten;, weil sie nur eine einzige Weise des Lebens kennengelernt hätten. S.Pétrement schließt ihre Analyse mit der Bemerkung:

»On a probablement tort d'en conclure que les Carpocratiens enseignaient à mener une vie dissolue. On n'a jamais prétendu que Platon, dans le mythe de la *République*, enseignait l'immoralité.«[50]

Der Hinweis der französischen Gelehrten auf Plato, R. 619b-620d[51] ist durchaus diskutabel; freilich bleibt bei dieser Interpretation die Schwierigkeit, daß im Unterschied zu Plato bei den Karpokratianern von einer eigentlichen Lebens*wahl* nicht die Rede gewesen zu sein scheint: Während die platonische Seelenwanderungslehre eine ausgeklügelte Balance von Freiheit und Notwendigkeit charakterisiert, handelt es sich bei der karpokratianischen Vorstellung um eine niedere Gerechtigkeit mit ausgesprochenem Zwangscharakter.

Es gibt weitere Indizien, die gegen eine libertinistische Deutung der karpokratianischen Exegese sprechen:

— Zum einen würde ein möglicher Libertinismus schlecht zu dem in haer. I,25,1 Referierten passen. Dort wird — wie bereits oben gezeigt — ausdrücklich notiert, daß die Seele Jesu »rein« und »stark« war; sie empfing aus der Transzendenz »δυνάμεις«, die es ihr ermöglichten, der Affekte ledig zu werden, die normalerweise die menschlichen Seelen als Strafen befallen. Diese »ἀπάθεια« der Seele Jesu paßt überaus schlecht zum Libertinismusverdacht des Irenäus.

Freilich bleibt zu beachten, daß die Angaben in haer. I,25,1f und in haer. III,25,4 nicht völlig deckungsgleich sind: In der karpokratianischen Exegese taucht das Motiv der Verachtung für die Weltschöpferengel nicht auf; allerdings wird auch hier klar, daß diese als Agenten der Seelenwanderung eine Art niederer Gerechtigkeit verkörpern.

— Zum anderen paßt der platonisierende Hintergrund der Seelenwanderungslehre schlecht zu diesem Verdacht. Die mehr oder weniger engen Parallelen aus zeitgenössischen Schriften legen einen derartigen Verdacht ebenfalls nicht nahe.

— Weiterhin ist daran zu erinnern, daß Irenäus selbst in haer. I,25,5 als Lehre der Karpokratianer referiert, daß die Menschen durch »Glauben und Liebe gerettet« würden. Der Hinweis auf die christliche »ἀγάπη« klingt nicht gerade libertinistisch.[52]

— Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch auffällig, wie stark

Irenäus einerseits den esoterischen Charakter der Sekte betont, andererseits aber deren Missionserfolg notiert und gleichzeitig befürchtet, daß die christliche Großkirche von außenstehenden Heiden mit den Karpokratianern verwechselt werden und so zum Ziel der gleichen Anklagen werden könnte.[53] Es scheint, als wolle sich Irenäus hier von einer christlichen Gruppe distanzieren, die einiges Aufsehen erregt hat, aber wegen ihrer Arkandisziplin in einer auch die Großkirche gefährdenden Weise den Verdacht der heidnischen Öffentlichkeit erregte. Mit seinem Libertinismusverdacht schließt sich Irenäus also der Haltung außenstehender Heiden an; er versucht gleichzeitig, die eigene Kirche vor diesem gefährlichen Verdacht zu schützen.[54]

Der Libertinismusverdacht gegen die Karpokratianer machte natürlich Schule: Er findet sich — oft in vergröberter Form und ohne den bei Irenäus offen ausgesprochenen Zweifel — in der von Irenäus direkt oder indirekt abhängigen Väterliteratur.[55]

Besonders interessant ist hier Clemens von Alexandrien: Im dritten Buch der »Stromateis« ordnet er die Karpokratianer ebenfalls unter die Libertinisten ein; freilich begründet er diesen Libertinismus nicht mit der gleichen Argumentation wie Irenäus, sondern verweist hauptsächlich auf ein Fragment aus einer Schrift des Karpokratessohnes Epiphanes, wo — nach der Interpretation des Clemens — die Weibergemeinschaft und das Gemeineigentum empfohlen wird. Wesentlich mehr Argumente für den Libertinismus der Karpokratianer hat Clemens im dritten Buch der »Stromateis« offenbar nicht zu bieten; was er direkt im Anschluß an das Zitat der Epiphanesfragmente vorbringt, sind bloße Gerüchte, die vermutlich die Karpokratianer nicht einmnal exklusiv betreffen.[56]

Schließlich muß bei der Durchmusterung der antiken Zeugnisse über die Karpokratianer[57] auch noch kurz das Fragment eines angeblichen Clemensbriefes erwähnt werden, das Morton Smith im Mar Saba Kloster gefunden hat und der das bekannte Fragment des geheimen Markusevangeliums enthält.[58] Dieser Brief stimmt mit Irenäus und dem Clemens von Str. III darin überein, daß er offenbar die Karpokratianer als Libertinisten einschätzt. Völlig neu ist hingegen die Behauptung, Karpokrates habe einen Presbyter der alexandrinischen Kirche (möglicherweise durch Magie) gezwungen, das zweite, geheime Markusevangelium herauszugeben; Karpokrates habe dieses Evangelium dann verfälscht und seine Lehre darauf aufgebaut.[59] Über diese Lehre der Karpokratianer werden in dem Brief keine näheren Angaben gemacht;

Zitate aus dem geheimen Markusevangelium suggerieren jedoch, daß die Karpokratianer einen homoerotisch gefärbten Libertinismus empfahlen.[60]

Das Clemensbrieffragment ist in seiner Authentizität zweifelhaft: Schon die Tatsache, daß Clemens auf der einen Seite die das geheime Markusevangelium betreffende Arkandisziplin gegenüber seinem Briefkorrespondenten Theodor[61] scheinbar umstandslos bricht, auf der anderen Seite aber Theodor auffordert, notfalls falsch zu schwören, um das Geheimnis zu wahren, ist recht verdächtig. Weiterhin berichtet Clemens in seinen sonstigen Schriften — besonders in den Hypotyposen — nichts von einem Alexandrienaufenthalt des Markus und von einem geheimen Markusevangelium. Schließlich gibt es keine andere Quelle, die ein geheimes Markusevangelium erwähnt oder Hinweise darauf gibt.[62]

Selbst wenn der Brief authentisch sein sollte,[63] bleibt zweifelhaft, ob das hier über Karpokrates Mitgeteilte stimmt. Auch Gelehrte, welche die Authentizität des Briefes verteidigen, scheinen nicht bereits zu sein, die über Karpokrates erzählte Geschichte für bare Münze zu nehmen.[64] Es bleibt die resümierende Feststellung, daß die »epistula ad Theodorem« des (Ps.?)-Clemens v. Alexandrien keine Quelle ist, die dem durch die häresiologische Tradition geprägten libertinistischen Karpokratesbild das Gütesiegel der Authentizität verleihen könnte. Bestenfalls stoßen wir hier auf eine weitere häresiologische Tradition, deren historischer Wahrheitsgehalt nach Lage der Dinge nicht kontrollierbar ist.

V

Wenden wir uns dem letzten Abschnitt der Irenäusnotiz, haer. I,25,6, zu:

Dort wird von Marcellina berichtet, die unter Bischof Anicet nach Rom kam; in der von ihr geleiteten Karpokratianergemeinschaft markierten sich die Eingeweihten durch ein Brandzeichen am rechten Ohrläppchen.[65] Die Marcellina-Anhänger bezeichneten sich selbst als »Gnostiker«; sie besaßen gemalte Bilder und Büsten aus verschiedenem Material, Kopien eines angeblich von Pilatus verfertigten Jesusbildnisses. Die römischen Karpokratianer bekränzten diese Bildnisse zusammen mit Bildnissen der Philosophen Pythagoras, Plato und Aristoteles und erwiesen diesen Bildern Ehre, wie die Heiden es tun.

Diese Notizen über den Kult der römischen Karpokratianer sind recht

aufschlußreich. Offenbar handelt es sich hierbei um eine karpokratianische Variante des auch aus anderen philosophischen Schulen bekannten Musenkultes: Durch besondere Weisheit und besonderes Wissen hervorragende Philosophen (z.B. Pythagoras, Plato) wurden in entsprechenden philosophischen Zirkeln zusammen mit den Musen als vergöttlichte, heroische Seelen verehrt.[66]

Wichtig ist, daß diese Notiz über die Heroisation des exemplarischen Weisen und Philosophen Jesus durch die römischen Karpokratianer recht gut zu dem paßt, was Clemens v. Alexandrien über den Kult um den 17-jährig verstorbenen Karpokratessohn Epiphanes in Same auf Kephallenia[67] zu berichten weiß:

»...καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τετίμηται, ἔνθα αὐτῷ ἱερὸν ῥυτῶν λίθων, βωμοί, τεμένη, μουσεῖον ᾠκοδόμηται τε καὶ καθιέρωται, καὶ συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ Κεφαλλῆνες κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσί τε καὶ εὐωχοῦνται καὶ ὕμνοι ᾄδονται.«[68]

P. Boyancé hat diese Clemensnotiz mit erwägenswerten Gründen in den Kontext des antiken Philosophenkultes eingeordnet;[69] Zum dem Epiphanes geweihten Tempel gehörte nach Clemens ein »Mouseion«;[70] der Tempel ist nach Clemens »ῥυτῶν λίθων« gebaut: Nach P. Boyancé könnte hiermit ein poröser Naturstein (Bimsstein) gemeint sein, der — wie Plinius der Ältere berichtet — zum Bau von künstlichen Grotten als »Museen« verwendet wurde.[71] Die Kephallenier feierten in diesem Tempel am Monatsanfang,[72] daß Epiphanes mit seinem Tode zur Unsterblichkeit und Göttlichkeit geboren ist; sie opferten, sie tanzten und sangen Hymnen.[73]

Die Angaben bei Clemens und die Irenäusnotiz stimmen also in einem wesentlichen Punkt überein: Die Karpokratianer bildeten nicht nur wie viele Gnostiker eine Art theologischer Schule, sie hatten sich möglicherweise auch insofern zeitgenössischen philosophischen Schulen und Zirkeln assimiliert, daß sie deren religiöse Dimension, eben den Musenkult auf ihre Weise nachahmten. Interessant ist, daß nicht der Gründer, Karpokrates selbst heroisiert wurde, sondern sein frühverstorbenes Wunderkind Epiphanes; doch beschränkte sich die Epiphanesverehrung in der Sekte offenbar i.W. auf seine vermutliche Begräbnisstätte in Same. Die römischen Karpokratianer unter Marcellinas Leitung verehrten neben den übrigen Philosophen Jesus selber; auf ihn führten sie auch ihre platonisierende (bzw. pythagorisierende) Bibelauslegung zurück. Vielleicht verstanden sich die römischen und samischen Karpokratianer als eine Art Christus- oder Epiphanes-Thiasos.

VI

Einige Überlegungen zum Abschluß:

Die Irenäusnotiz etabliert ihren Libertinismusverdacht gegen die Karpokratianer durch eine bestimmte häresiologische Strategie: Der Bischof von Lyon greift heidnische, den Christen insgemein gemachte Vorwürfe auf und wendet sie exklusiv und in denunziatorischer Absicht gegen die Karpokratianergemeinschaft. Mangels eigener konkreter Anschauuung versucht er dann, diese Gerüchte durch den Rekurs auf die ihm zugänglichen Schriften der Karpokratianer zu erhärten. Er wird fündig bei der Exegese einer Schriftstelle, die sich mit einiger polemischer Geschicklichkeit libertinistisch deuten läßt.

Bei Clemens v. Alexandrien ist die Strategie offenbar dieselbe: Wiederum recht vage und clichéhaft anmutende Gerüchte und Anekdoten, wiederum der Rekurs auf eine ausdeutbare Passage aus einer karpokratianischen Schrift.

Diese häresiologischen Strategien wecken nicht eben das Vertrauen des modernen Historikers. Fragt man nach den historischen Informationen, die sich aus der Irenäusnotiz gewinnen lassen, so trifft man theologiegeschichtlich auf eine interessante und offenbar durchdachte platonisierende (oder: pythagorisierende) Interpretation des Christentums. Christus ist ein exemplarischer weiser Mann, ja ein Philosoph und rechter Psychagoge; seine Seele erinnert sich der Transzendenz und überwindet mit göttlicher Hilfe die irdische Welt und ihre Gesetze. Die Gläubigen werden zur aktiven »imitatio Christi« aufgefordet, um wie der Meister die Welt und ihre Affekte zu überwinden und zur seligen Schau der Transzendenz emporzusteigen.

Wir wissen nicht, inwieweit dieser theologische Entwurf auf den Alexandriner Karpokrates selbst zurückgeht; wir wissen auch nicht, ob die von Irenäus erwähnten Schriften Karpokrates zum Autor haben. Es kann durchaus sein, daß beides erst in der römischen, von Marcellina[74] zur Zeit des Bischofs Anicet geleiteten Karpokratianergemeinschaft entstanden ist.

Auf jeden Fall handelt es sich bei der hier vertretenen Theologie nicht um einen nachträglich und oberflächlich christianisierten Synkretismus,[75] sondern vielmehr um den eindrucksvollen Versuch, die christliche Überlieferung mit Hilfe platonisierender philosophischer Topoi zu verstehen.

Vergleicht man die Irenäusnotiz mit dem Fragment der Schrift »Περὶ

δικαιοσύνης« des Karpokratessohnes Epiphanes, das von Clemens von Alexandrien zitiert wird, so ergibt sich eine gewisse Gemeinsamkeit im Hinblick auf die Wertung des alttestamentlichen Gesetzes: Während für Epiphanes das Gesetz und der Gott des Gesetzes absurd sind, da sie der in der Schöpfung aufweisbaren »ἰσότης«, die mit der göttlichen Gerechtigkeit identisch ist, widersprechen,[76] wird das jüdische Gesetz in der Notiz bei Irenäus offenbar polemisch als Bestandteil einer niederen, durch den wahren Weisen zu überwindenden Moral gesehen. Doch scheint bei Epiphanes eine Radikalisierung und Präzisierung vorzuliegen: Zum einen wird die kosmologisch-heilsgeschichtliche Einordnung des Gesetzes (oder der hinter dem Gesetz stehenden Mächte) gar nicht mehr versucht, zum anderen aber wird die das absurde Gesetz überbietende Norm als Schöpfungsordnung innerweltlich positiv identifiziert. Bei Epiphanes wird das Gesetz durch eine Norm überboten, die nicht bloß im Aufstieg zur Transzendenz realisiert wird, sondern innerweltlich wahrnehmbar und erfahrbar ist.

Die Karpokratianer dehnten sich offenbar — wie auch die valentinianische Schule — von Alexandrien nach Rom aus. Versuchen wir eine grobe Einordnung in den theologiegeschichtlichen Kontext des zweiten Jahrhunderts, so wäre zu bemerken, daß die Karpokratianer mit Basilides und Isidor sowie Valentin und der valentinianischen Schule darin vergleichbar sind, daß sie — von theologischen Interessen geleitet — platonische philosophische Motive rezipieren; in ihrer ablehnenden Haltung zum jüdischen Gesetz gehen sie freilich entschieden weiter als etwa der Valentinianer Ptolemäus. Betrachtet man das bei Clemens mitgeteilte Epiphanesfragment, das sowohl durch Ablehnung des Gesetzes als auch durch eine Bewunderung der Schöpfungsordnung gekennzeichnet ist, so wird klar, daß man der karpokratianischen Theologie — wie auch z.B. den Valentinianern — mit simplen Charakterisierungen wie 'Monismus' oder 'Dualismus' nicht gerecht wird. In einem von platonisierender Religiosität geprägten theologischen Kontext ist grundsätzlich eine Juxtaposition von beiden möglich (wie z.B. Plutarch, De Iside et Osiride oder das Corpus Hermeticum zeigen); wichtig ist es, das jeweilige argumentative Profil der Texte zu erheben, bevor man mit allzu grobem Pinsel weltanschauliche Haltungen ausmalt.

Einen besonderen Akzent karpokratianischer Theologie scheint eine philosophisch eingefärbte Jesusfrömmigkeit, sowie besonders der Heroenkult darzustellen; es ist möglich, daß sie in letzterem mit den Simonianern sowie den Menander-Anhängern übereinstimmen. Ein durchaus

möglicher judenchristlicher Einfluß (Jesus als Sohn des Joseph) darf gewiß nicht zu hoch veranschlagt werden.[77]

Kommen wir zum Schluß auf unsere Ausgangsfrage zurück, so ergibt sich die Antwort aus unseren vorstehenden Bemerkungen: Die Karpokratianer waren Libertinisten in dem recht unspezifischen Sinn, daß sie das jüdische Gesetz mehr oder weniger scharf abwerteten. Ob sie darüber hinaus aber Libertinisten in dem spezifischen Sinne waren, daß sie jegliche Moral ablehnten, der freien Liebe lebten und sich Ausschweifungen jeglicher Art ergaben — dies darf durchaus zweifelhaft bleiben.

Wir mögen uns fragen, ob eine platonisierende Theologie zu Recht beansprucht, unter Ablehnung des Gesetzes zu einer höheren Moral zu gelangen. In gedankenloser Übernahme altkirchlicher Ketzerclichés die hier beanspruchte höhere Moral umstandslos als Unmoral zu denunzieren, wäre gleichwohl vorschnell.

ANMERKUNGEN

[1] Für freundliche Hinweise der Redaktion sei gedankt. — Irenäus v. Lyon wird im folgenden nach der französischen SC-Ausgabe zitiert. Meine Kommentierung der Irenäusnotiz sowie die Dokumentation von Quellen und Sekundärliteratur in den Fußnoten will nur ein Anfang sein und beansprucht keine Vollständigkeit. Ausdrücklich hingewiesen sei hier auf die lesenswerten Beobachtungen und Nachweise von R. Massuet, in: PG 7 (I), 139-142.

[2] Der griechische Text ist für den Abschnitt Irenäus, *haer.* I,25,1-2 der — z.T. freien — Wiedergabe bei Hippolyt, *haer.* VII,32 entnommen, der nach der Wendlandschen GCS-Ausgabe in der SC-Ausgabe abgedruckt ist. Ich benutze aber die Ausgabe von M. Marcovich. Für den Abschnitt Irenäus, *haer.* I,25,5 vgl. Theodoret, *haer.* I,5.

[3] Hippolyt (Marcovich 315,12) hat »κατήργησε«.

[4] Hier hat die lateinische Übersetzung »virtutes« (Epiphanius, *haer.* 27,2,7 »δυνάμεις«), Hippolyt aber (Marcovich 315,14) »δύναμιν«. Der Plural dürfte in Parallele zu Z.13 ursprünglich sein; der Singular ist eine sekundäre Angleichung an Z.26.

[5] Eine ähnliche Konzeption der »imitatio Christi« findet sich auch in der Basilidesnotiz des Irenäus, vgl. *haer.* I,24,6.

[6] Für den Gedanken der Christusgleichheit bzw. Überlegenheit über Christus, vgl. EpJac, p. 7, in: W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1990[6], 241. Vgl. weiterhin die von K. Beyschlag, *Kerygma und Dogma* 18 (1972), 51 (Anm.50) gesammelten Belege. Vgl. schließlich A. Guillaumont, *Les »Képhalaia Gnostica« d'Évagre le Pontique* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962, 147ff. Für den Gedanken einer Gottgleichheit oder Überlegenheit, vgl. *C.H.* X, 24-25; XI,20; XII,1. Vgl. dazu G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach*, Cambridge 1986, 110ff (mit Anmm.).

[7] Dies ist schon oft bemerkt worden, z.B. von G. Krüger, in: *RE*[3] 10 (1901), 98; S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les Origines du gnosticisme*, Paris 1984, 476. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge 1973, 270f versucht den Platonismus der Karpokratesnotiz herunterzuspielen.

[8] Vgl. dazu jetzt auch E. Heitsch, *Phaidros. Übersetzung und Kommentar* (Platon Werke. Band III 4), Göttingen 1993, 93-100.

[9] Vgl. H. Liboron, *Die karpokratianische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Anschauungswelt eines spätgnostischen Systems*, Leipzig 1938, 22; 36f.

[10] Man beachte freilich die theologische Präzisierung: Die Karpokratianer sprechen von der »περιφορά« des »ἀγέννητος«.

[11] *Phdr.* 249 b5ff. Vgl. dazu den Kommentar von E. Heitsch, *a.a.O.* (vgl. Anm.8), 110-114. Vgl. auch S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984, 476.

[12] Vgl. *Phdr.* 248 d1f; vgl. dazu E. Heitsch, *a.a.O.* (Anm. 8), 113f.

[13] Zum Musenkult der Karpokratianer, s.u. — Das Christusbild soll von Pilatus stammen; diese Nachricht setzt m.E. ein positives Pilatusbild bei den römischen Karpokratianern voraus, wie vielleicht schon Justin, *1 apol.* 35; 48 sowie gewiß Tertullian, *Apologeticum* XXXI,24 (CC 127,124f). Vgl. auch die Pilatusakten, bearbeitet von F. Scheidweiler, in: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tübingen 1990[6] 395ff. — In *haer.* I,23,4 notiert Irenäus, daß die Simonianer Simon mit dem Bild des Zeus, Helena mit dem Bild der Athena verehren.

[14] Eine stoische Reminiszenz? Vgl. *SVF* IV (Index), s.v.

[15] Zu dieser Vorstellung eines Aufstiegs durch die Herrschaftszonen der Engel, vgl. Irenäus, *haer.* I,24,6; weitere Belege bei J. Daniélou, Les traditions secrètes des apôtres, in: *Eranos-Jahrbuch* 31 (1962), 207f; ders. *The theology of Jeiwsh Christianity* (*A History of Early Christian Doctrine I*), London 1964, 248ff. Der Basilidesnotiz zufolge vollzieht sich der Aufstieg durch Gestaltwandlung (d.h. der Nous-Sohn verbirgt sich vor den Archonten); nach der Karpokratesnotiz hingegen steigt die Jesusseele »in omnibus liberata« auf. Inwiefern und wovon die Jesusseele ganz befreit ist, wird nicht klar: Es könnte gemeint sein, daß die Seele beim Aufstieg durch die Sphären ihre diversen Laster und Affekte in der jeweiligen Planetensphäre ablegt, vgl. *C.H.* I,25 (Nock-Festugière I 15-16) und dazu den Kommentar bei J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium* (WUNT 2.Reihe Bd.27). Tübingen 1987, 121-143. Oder hier ist, wie m.E. im Abschnitt *haer.* I,25,4 (s.u.), davon die Rede, daß die Seele aktiv durch Werke im Sinne der Weltschöpferengel ihre Schulden abgezahlt hat. Auch Magie, wie bei den Ophiten (vgl. Origines, *Cels.* VI,30-31 sowie die Fußnoten von H. Chadwick), ist nicht auszuschließen. Zum Aufstieg der Seele in Mithraskult, vgl. Origines, *Cels.* VI,22 (Chadwick 334 mit Anm.2 [Lit.!]). Vgl. schließlich M. Smith, *a.a.O.* (Anm.7), 238ff; A.F. Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, in: ANRW II 23,2, Berlin-New York 1980, 1333-1394.

[16] Vgl. die Kerinthnotiz bei Irenäus, *haer.* 26,1; vgl. auch *haer.* I,24,4 (Basilidesnotiz). Vgl. schließlich das *Petrusevangelium* V,19: Jesus spricht vor dem Verscheiden am Kreuz: « «Ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμις (μου), κατέλειψάς με«. Καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη« (Text und spanische Übersetzung bei A. de Santos Otero, *Los evangelios apocrifos*, Madrid 1984, 385). Vgl. weiterhin die bei K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Tübingen 1974, 106-121, bes. 114 (Anm.34) angegebenen Quellen und Sekundärliteratur. Vgl. auch E. Fascher, Dynamis, in: *RAC* 4 (1959), 415-458, bes.419ff. M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 272 meint, daß hier von der Geistbegabung Christi bei der Taufe die Rede sei. Vgl. schließlich Seneca, *ep.* 41,4-5.

[17] Vgl. *C.H.* I,27 und dazu den gelehrten Kommentar von Nock-Festugière I 25-26 (Anm.68). Zu den dortigen Belegen ist hinzuzufügen: Clemens Alexandrinus, *exc.Thdot.* 5,3 (Stählin-Früchtel-Treu III 107,7-8).

[18] Vgl. *C.H.* I,32. Vgl. dazu jetzt auch J. Büchli, *a.a.O.* (Anm.15), 176ff.

[19] Vgl. dazu den Kommentar in SC 263, 288f.

[20] Die hier behauptete Kausalität zwischen der Verachtung des jüdischen Ethos und der Begabung mit »δυνάμεις« dürfte so zu verstehen sein, daß Jesus — paradigmatisch für seine Gläubigen — von einer niederen, jüdischen Moral zu einer höheren, philosophischen Moral der Affektlosigkeit fortschritt. Es ist verwunderlich, daß diese äußerst polemische Einschätzung des jüdischen Ethos die im jüdischen Kontext unternommenen Versuche, das eigene Gesetz philosophisch-ethisch zu verstehen (man denke nur an Philo!) schlicht ignoriert. Ich vermute, daß diese Ignoranz absichtlich ist.

[21] *C.H.* XIII,7 (Nock-Festugière II 203). In *C.H.* XIII,8f wird dann beschrieben, wie verschiedene »δυνάμεις« die Leidenschaften-Laster austreiben. — Vgl. *C.H.* X,20 sowie dazu die Anm. 64 u.65 in Nock-Festugière I 133, Anm.65.

[22] Vgl. Lukrez III 978-1023; Philo, *Her.* 45; 78 (das auf das Sinnliche gerichtete Leben als Hades), vgl. auch *Post.* 31; *Cong.* 57; *Cher.* 78; *Her. 269-270; Decal.* 149; *Spec.* IV,81). Vgl. F. Cumont, Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers, in: *Revue de Philologie* XLIV, 1920, 229-240 (dort auch weitere Belege).

[23] Vgl. die Aufzählung im einzelnen: »....et incantationes philtra quoque et charitesia et paredros et oniropompos et reliquas malignationes...« Gemeint sein dürfte — wie es sich bei Libertinisten gehört — vor allem Liebeszauber. Vgl. die Simon Magus-Notiz, *haer.* I,23,4.

[24] Vgl. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, Paris 1985, 131 mit Hinweis auf u.a. Irenäus, *haer.* I,6,3; I,26,3. Le Boulluec vermutet im Hintergrund die Charakterisierung des Nikolaiten in *Offb* 2,14-15.

[25] Vgl. Irenäus v. Lyon, *haer.* I,25,5.

[26] Vgl. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984, 476 verweist auf Plato, *R.* 443c-444a.

[27] Vgl. Bardesanes v. Edessa, bei Eusebius v. Cäsarea, *p.e.* VI,10,11-36, wo mit Frontstellung gegen die Astrologie und die stoische Schicksalslehre von den verschiedenen Sitten und Gesetzen der Länder die Rede ist, die auf den freien Willen der Menschen zurückgeführt werden, vgl. dazu D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945 (Ndr. Amsterdam 1973), 55-59, der hier den Einfluß der skeptischen Akademie vermutet (vgl. Cicero, *De re publica* III,10 (17) f[K. Büchner/Stuttgart 1979]). Anders A. Dihle, Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie, in: V. Pöschl/H. Petersmann (Hrsgg.), *Antike und Orient* (Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. 2 1983), Heidelberg 1984, 191-200 (mit Hinweis auf Philo, *De providentia*, I,84f.). Vgl. auch A. Dihle, *Zur Schicksalslehre des Bardesanes*, ibidem, 161-173. Vgl. schließlich H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966, 60-95.

[28] Vgl. Irenäus, *haer.* I,23,3. Man beachte die Ausdrucksweise: »ex accidentia« (gr. = κατὰ συμβεβηκός) sowie »quemadmodum posuerunt ... Angeli«, d.h. hier ist die Antithese »θέσει« — »φύσει« im Blick. Vgl. die Hinweise bei F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5.Jahrhunderts* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 1), Basel 1945, 163 (Anm.2). Philosophisch ist diese Antithese besonders in der Sprachphilosophie, und zwar im Anschluß an Platos Dialog »Kratylos«, einschlägig, vgl. Alkinoos, *Did.* VI (Hermann 160,2ff/Whittaker-Louis 14; vgl. den Kommentar von Whittaker ad locum 91f mit reichhaltigem Belegmaterial). Theologisch wird später der eine Sohn Gottes »φύσει« von den

vielen Söhnen »θέσει« unterschieden. — Vgl. die stracks entgegengesetzte These bei Chrysipp, apud *SVF* III 308 (= Diogenes Laertios VII 128); vgl. auch Clemens Alexandrinus, *Str.* I,351. — Vgl. die bei Bardesanes v. Edessa bezeugte Vorstellung, daß die sieben Planeten die Gesetze in der ihnen zugeordneten Erdzone bestimmen, vgl. Eusebius v. Cäsarea, *p.e.* VI,10,36 (Des Places [SC 266] 226). Bei den Simonianern ist der astrologische Bezug gestrichen. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984, 102f bestreitet einen ursprünglichen Bezug der sieben Weltschöpferengel bei Satornil (vgl. Irenäus, *haer.* I,24,1) zu den Planeten. Vielmehr verweise die Siebenzahl auf das AT und seinen Gott, da der Schöpfungsbericht sieben Tage zählt.

[29] Vgl. Hippolyt, *haer.* VII,32,7.8 (Marcovich 316,34; 316,39), der die Suggestion des Irenäus aufnimmt und von »ἁμαρτήματα« redet.

[30] Zu diesem von der SC-Ausgabe abweichenden Text, vgl. S. Lundström, *Die Überlieferung der lateinischen Irenäusübersetzung*, Uppsala 1985, 150-151.

[31] Der Teufel ist hier derjenige Engel, der dazu geschaffen ist (Z.68-69) »ut ducat eas quae perierunt animas a mundo ad Principem«, d.h. er ist der »ψυχοπομπός«. Vgl. dazu Hippolyt v. Rom. *haer.* V,7,30 (Hermes als Psychopomp).

[32] Im Gegensatz zu *Mt* 5,25-26 ist *Lk* 12,57f neben dem Widersacher, dem Richter und dem Büttel auch noch vom »ἀρχών« die Rede; für eine Diskussion der Unterschiede zwischen den Synoptikern, vgl. Origenes, *hom.* 35,1-2 *in Lc.* — Daß die Karpokratianer einen Mt/Lk-Mischtext benutzen, ist im 2.Jahrhundert durchaus nicht ungewöhnlich; Ähnliches findet sich auch bei Justin, vgl. dazu A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Suppl.Nov.Test. 17, Leiden 1967; H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their history and development*, London-Philadelphia 1990, 365ff. Freilich ist nicht sicher, wie genau Irenäus zitiert, vgl. schließlich auch B. Aland, Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten, in: J.-M. Sevrin (Hrsg.), *The New Testament in Early Christianity* (BEThL LXXXVI), Leuven 1989, 15 (Anm.43).

[33] Das Gleichnis hatte schon ursprünglich das Endgericht im Blick (vgl. z.B. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* [EKK], 1989², 260); von daher erscheint die karpokratianische Exegese als — nach antiken Maßstäben — durchaus sachgemäß.

[34] S. folgende Anm.

[35] Vgl. Plato, *Cra.* 400c: Plato führt diese Vorstellungen auf die Orphiker zurück; der Leib wird als »δεσμωτήριον« (vgl. die Formulierung der Karpokratianer: »corpus enim dicunt esse carcerem«) bezeichnet, aus dem es kein Entrinnen gibt »ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα«. Es ist klar, daß solche und ähnliche Formulierungen sehr suggestiv für einen Exegeten der Bibelstelle klangen. Vgl. Cicero, *Hortensius*, Frgm. 95 (O. Schönberger, *Iamblichos. Aufruf zur Philosophie. Mit zweisprachiger Ausgabe von Ciceros Hortensius*, Würzburg 1984, 102-103) = Augustin, *c. Iulian. Pelag.* 4,15,78; Iamblichus, *Protr.* VIII 134 K (Pistelli 47,21ff). Weitere Stellen bei O. Kern, *Orphicorum fragmenta* II 8, vgl. H. Leisegang, *Die Gnosis*, 1985⁵, 263 (Anm.2). W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart 1934, 49-50 unterscheidet bei den Seelenwanderungslehren mit moralischer Tendenz zwei Richtungen: »Die eine läßt die Seelen von Körper zu Körper wandern, ohne einen Zwischenaufenthalt zwischen den einzelnen Einkörperungen zu erwähnen, die andere berichtet auch von dem Verweilen der Seelen in der Unterwelt. Aber beide Richtungen gehen auf Platon zurück; der Unterschied rührt nur daher, daß die eine sich ganz an den Timaios anschließt, während die andere die ganze Fülle der platonischen Darstellungen übernimmt.« Die Karpokratianer scheinen also der ersten Richtung anzugehören. — Für die Rezeption der Vorstellung vom Körper als Kerker bei Philo, vgl. *Mig.*

9; *Som.* I,139; *L.A.* III,21-22; 42; *Her.* 109; *Deus* 111ff. Vgl. schließlich auch das von P. Courcelle gesammelte Material, in: *RAC* 9 (1976), 294-318 sowie *RAC* 12 (1981), 455-467.

[36] Vgl. Origenes, *hom.* 23,5-6 in Lc. (Sieben I 256-259). Vgl. dazu S.T. Bettencourt, *Doctrina Ascetica Origenis* (StudAns XVI), Città del Vaticano 1945, 6 (Anm.30). Vgl. weiterhin: J. Rivière, Le »droit« du démon sur les pecheurs avant saint Augustin, in: *RThAM* 3 (1931), 113-119 (nicht eingesehen); ders., Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères, in: *RevSR* 4 (1924), 43-64.

[37] *Sent.*39 (Chadwick). Vgl. auch den Kommentar in der Ausgabe von Chadwick, 165 mit dem Verweis u.a. auf *Sent.* 347-349 sowie Origenes, *hom.* 35 in Lc (s.u. Anm. 40ff). Vgl. auch *Pistis Sophia* 111 (Schmidt-MacDermot 285f), vgl. dazu K. Hoheisel, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: *JAC* 27/28 (1984/1985), 42f.

[38] Die karpokratianische Exegese bleibt insofern enger am Text, als sie von einem (aktiven) Bezahlen der Schulden ausgeht, nicht von einem (passiven) Weggenommenwerden des letzten Hellers.

[39] Vgl. Clemens Alexandrinus, *Str.* IV,95,2 (Andeutung einer exegetischen Kontroverse, vgl. auch U. Riedinger, in: *ZNW* 51 [1960], 182f); IV,116,2-117,2; *exc.Thdot.* 52,1f; *q.d.s.* 40,5-6. Vgl. den Kommentar von Chadwick (in seiner Ausgabe der Sextussentenzen), 165; M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 259. Vgl. weiterhin *Str.* VII,83,1 mit dem Kommentar von Hort-Mayor ad locum. Vgl. schließlich Irenäus, *haer.* 1,31,2: Hier wird eine kainitische Deutung des die Seele begleitenden Engels referiert. Irenäus vergleicht die Kainiten als Libertinisten mit den Karpokratianer; doch scheint mir auch die Deutung der Kainiten als Libertinisten anfechtbar zu sein. Vgl. schließlich schon Plato, *Phd.* 107d-8c.

[40] Vgl. Origenes, *hom.* 35 in Lc. (Sieben II [Fontes Christiani] 346-365).

[41] Vgl. Origenes, *hom.* 35,5 in Lc. (Sieben II 350,27-352,12).

[42] Vgl. Origenes, *hom.* 35,6 in Lc. (Sieben II 352,13-354,28) — Zur Lehre von den Völkerenglen bei Origenes, vgl. S.T. Bettencourt, *a.a.O.* (Anm.36), 126-130; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 222-235.

[43] Vgl. Origenes, *hom.* 35,9 in Lc. (Sieben II 356,8ff).

[44] Vgl. Origenes, *hom.* 35,10 in Lc. (Sieben II 358,5ff).

[45] Vgl. Origenes, *hom.* 35,14 in Lc. (Sieben II 362,19-20).

[46] Vgl. Origenes, *hom.* 35,15 in Lc. (Sieben II 3645ff).

[47] Vgl. Origenes, *hom.* 35,13 in Lc. (Sieben II 362,10ff).

[48] Neu ist lediglich die Behauptung eines soteriologischen Universalismus, einer »ἀποκατάστασις παντῶν« (Z.80-81): »sic quoque salvari et omnes animas...«

[49] Vgl. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984, 476-477.

[50] Vgl. S. Pétrement, *a.a.O.* (s. vorige Anmerkung), 477. Vgl. weiterhin die differenzierenden Bemerkungen von K. Beyschlag, *a.a.O.* (wie Anm.6), 41f. (Anm.32). Schon G. Krüger (*RE*[3] 10 [1901], 99) äußerte Zweifel am Libertinismus der Karpokratianer: »Was ließe sich alles dem Plato nachsagen auf Grund und unter Verdrehung der gerade im Phädrus, aber auch im Staat und in den Gesetzen, dargelegten Gedanken!«

[51] Vgl. besonders *R.* 619d 1-3.

[52] Vgl. dazu das Simon-Magus-Referat, Irenäus, *haer.* III,23,3: »secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas...«

[53] Vgl. Irenäus, *haer.* I,25,3: »Qui et ipsi ad detractionem divini Ecclesiae nominis, quemadmodum et gentes, a Satana praemissi sunt, uti secundum alium et alium modum quae sunt illorum audientes homines et putantes omnes nos tales esse, avertant aures suas a praeconio veritatis, aut et videntes quae sunt illorum omnes nos blasphement in nullo

eis communicantes neque in doctrina neque in moribus neque in cotidiana conversatione.«

[54] Vgl. auch das ähnliche Vorgehen bei Justin, *1 apol.* 26,7-8, wo der Apologet zunächst die Häretiker mit vorsichtigen Andeutungen denunziert, um dann die Kaiser (offenbar für weitere Informationen) auf sein Syntagma gegen die Häresien zu verweisen. Die Häresiologie sowohl des Justin als auch des Irenäus hatte eine politisch-rechtliche Dimension, die man nicht übersehen darf. Vgl. auch K. Beyschlag, *a.a.O.* (wie Anm.6), 41f (Anm.32). — Für Spekulation halte ich die Annahme von P. Nautin, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études* t. XC (1981-1982), 335-336, daß zum einen bei Justin, *1 apol.* 35,6, die Karpokratianer ebenfalls in den Text zu konjizieren seien, und daß zum anderen Justins Syntagma schon Marcellina zusammen mit Karpokrates erwähnte. Ich finde keine zwingenden Belege dafür, die Karpokratesnotiz des Irenäus umstandslos auf Justin zurückzuführen. Man beachte aber auch die von P. Nautin, *ibidem*, erwähnte Bezeugung der Karpokratianer bei Hegesipp (vgl. Eusebius v. Cäsarea, *h.e.* IV,22,5).

[55] Vgl. die Zusammenstellung der Stellen bei Tertullian (*De an.* XXIII,2; XXXV,1-5), Hippolyt (*haer.* VII,32), Eusebius v. Cäsarea (*h.e.* IV,7,9-11) etc. von M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 295-350. — Es ist freilich bemerkenswert, daß Ps.-Tertullian, *haer.* III,1 und Filastrius v. Brescia, *div.haer.* XXXV,1-4 (vgl. allerdings *div.haer.* XXIX) nichts von dem angeblichen Libertinismus des Karpokrates verlauten lassen. Ps.-Tertullian referiert folgende christologische Aussage: »...sane prae ceteris iustitiae cultu, vitae integritate meliorem« (vgl. dazu Hippolyt v. Rom, *haer.* VII,32,1 [Marcovich 314,4]: »δικαιότερον τῶν λοιπῶν γενέσθαι«; eine Kontamination mit der Kerinthnotiz bei Irenäus, *haer.* I,26,1: »et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus« [Hippolyt, *haer.* VII,33,1] scheint mir wahrscheinlich). Falls Ps.-Tertullian zusammen mit Filastrius v. Brescia und Epiphanius v. Salamis eine Zeuge des verlorenen Hippolytschen Syntagmas ist, so könnte dieses »nichtlibertinistische«, ganz auf die Gotteslehre, Christologie und Soteriologie konzentrierte Karpokratesporträt auf Hippolyt zurückgehen. Vgl. jetzt auch die Analyse bei Aline Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992, 257-289, bes. 289.

[56] Vgl. Clemens Alexandrinus, *Str.* III,10,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 200, 5-6: »τούτους φασὶ καί τινας ἄλλους ζηλωτὰς τῶν ὁμίων κακῶν...« Der folgende Vorwurf, bei sogenannten »Agapen« sei es nach umgestürzten Licht zu sexuellen Orgien gekommen zu sein, scheint wiederum ein heidnisches, gegen die Christen insgemein gerichtetes Argument zu übernehmen, vgl. Justin, *1 apol.* 26,7 (vgl. K. Beyschlag, *a.a.O.* [wie Anm.6] 41f [Anm.32]). Für weitere Erwähnungen der Karpokratianer bei Clemens, vgl. *Str.* III,25,5; III,54,1f. An der letztgenannten Stelle versucht Clemens, eine libertinistische Deutung von *Mt* 5,42 zu widerlegen; er nimmt dabei Bezug auf *Str.* III,27,3, wo er anekdotisch berichtet, ein Libertinist habe mit Berufung auf diese Bibelstelle ein junge Christin zu verführen gesucht. Nun spricht *Str.* III,27,1ff nicht explizit von Karpokratianern, sondern von »οἳ τὴν πάνδημον Ἀφροδίτην κοινωνίαν μυστικὴν ἀναγορεύουσιν« (Stählin-Früchtel-Treu II 208,10); auch *Str.* III,54,1 läßt die Formulierung (Ἡ δὲ Καρποκράτους δικαιοσύνη καὶ τῶν ἐπ' ἴσης αὐτῷ τὴν ἀκόλαστον μετιόντων κοινωνίαν) die Vermutung zu, daß noch andere im Blick sind. Jedenfalls ist es zumindestens riskant, mit F. Bolgiani *Str.* III,27,1ff auf die Karpokratianer zu beziehen, um dann aus *Str.* III,29,1f eine enge Verbindung zwischen Karpokratianern und Prodikianern zu folgern (F. Bolgiani, La polemica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nell III libro degli »Stromati«, in: *Studi in onore di Alberto Pincherle* [SMSR 38,1-2], Rom 1967, 91f; 118 [Anm.71]). Auf jeden Fall muß die häresiologische Strategie dieser Passagen analysiert werden, bevor man sie historisch auswertet. Dies kann hier nicht en détail geschehen. Doch soviel sei bemerkt: Clemens baut in *Str.* III seine

gesamte, mit dem Libertinismusverdacht arbeitende Polemik gegen die Karpokratianer auf das Epiphanesfragment auf, wo — wie ich anderenorts (vgl. Anm. 76) gezeigt habe — im Rahmen einer präzisen theologischen Polemik gegen die Gesetzgebung des alttestamentlichen Gottes gelehrt wird, daß nur die Weibergemeinschaft der in der Natur geoffenbarten ursprünglichen Gerechtigkeit Gottes konform geht. Denn der Schöpfergott gab — wie Epiphanes in Übereinstimmung mit jüdischen und heidnisch philosophischen Traditionen behauptet — den Menschen die Begierde »εἰς τὴν τῶν γενῶν παραμονήν«.

[57] Die oft ebenfalls herangezogene Stelle bei Origenes, *Cels.* V,62 ist so konfus, daß aus ihr kaum historische Schlüsse zu ziehen sind. Celsus dürfte hier von christlicher, antihäretischer Polemik abhängig sein, vgl. H. Chadwick, *Alexandrian Christianity* (The Library of Christian Classics II), London 1954, 24. Schließlich werden die Karpokratianer noch in einer Aufzählung bei Hegesipp erwähnt (bei Eusebius v. Cäsarea, *h.e.* IV, 22,4-6).

[58] Vgl. dazu M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7).

[59] Vgl. M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 48. — Smith meint, der Brief stimme mit der Irenäusnotiz auch darin überein, »that the Carpocratians claimed to be possessors of a secret apostolic tradition which justified their libertine practices« (*a.a.O.*, 8). Es folgt das Zitat (aus der griechischen Version bei Theodoret, *haer.* I,5: »τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελακηκέναι καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις κατ' ἰδίαν ταῦτα παραδιδόναι.«/Smith zitiert nicht vollständig). In diesem Zitat ist freilich nicht von einem geheimen Markusevangelium die Rede, sondern — wie der Kontext anzeigt — es scheint vielmehr gemeint zu sein, daß Jesus seinen Jüngern esoterische Auslegungen zu kanonischen Schriftworten gab, s.o. Außerdem ist es nach dem angeblichen Clemensbrief nicht sicher, ob die Karpokratianer eine esoterische Markustradition hatten; der Vorwurf des Clemens geht ja eher dahin, daß sie eine esoterische Tradition profanierten und verfälschten.

[60] Vgl. die Edition des Briefes bei M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 452,4ff; 452,13: »τὸ δὲ γυμνὸς γυμνῷ...« Skeptisch dazu H. Koester (*a.a.O.* [Anm.32]), 302. Clemens macht in den »Stromateis« den Karpokratianern nur den Vorwurf des heterosexuellen Libertinismus; freilich könnte man diese Diskrepanz damit erklären, daß Clemens in seinem großen Werk eben nur auf die Ehefragen reflektierte.

[61] Der Brief scheint vorauszusetzen, daß Theodor kein Mitglied der alexandrinischen Kirche ist; vgl. auch M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7) 7; 285f, der vermutet, Theodor könnte in Palästina ansässig sein.

[62] Man denke z.B. an das Schweigen des Origenes. Vgl. dazu aber die Überlegungen von M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 284; 287.

[63] Hier wäre eine sorgfältige kodikologische Untersuchung schon deshalb wichtig, um positiv auszuschließen daß es sich um eine Fälschung aus dem 20.Jahrhundert handelt. Nach dem Erscheinen der Stählinschen GCS-Indices im Jahre 1936 wäre eine Imitation clementinischer Stileigentümlichkeiten viel leichter zu bewerkstelligen gewesen als vorher, vgl. S. Levin, *The Early History of Christianity in Light* (sic!) *of the »Secret Gospel« of Mark*, in: ANRW 25,6 (1988), 4270-4292; bes. 4273f.

[64] Vgl. M. Smith, *a.a.O.* (wie Anm.7), 49; H. Köster, *a.a.O.* (wie Anm.32), 295; S. Levin, *a.a.O.* (vorige Anm.).

[65] Vgl. Clemens Alexandrinus, *ecl.* 25,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 143,20ff; vgl. auch die im Apparat angegebene Lit.).

[66] Vgl. schon E. Peterson, in: *EC* 3 (1949), 929-930. Zum Musenkult, vgl. die klassische Darstellung von P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes Grecs. Études*

d'Histoire et de Psychologie religieuses, Paris 1937, bes. 231-327. Vgl. auch H.I. Marrou, *ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ. Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Rom 1964, 231-257. — zu vergöttlichten Toten, vgl. auch M.P. Nillson, *Geschichte der Griechischen Religion II* (HAW V/2), München 1961², 115ff.

[67] Die Mutter des Epiphanes — Alexandria war ihr Name — kam von der Insel Kephallenia, der Vater aus Alexandria, vgl. Clemens Alexandrinus, *Str.* III,5,2.

[68] Clemens Alexandrinus, *Str.* III,5,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 197,21-25).

[69] Vgl. P. Boyancé, *a.a.O.* (Anm.66), 291ff. Die Ausführungen Boyancés haben in der Forschung zu Karpokrates nicht die verdiente Aufmerksamkeit gefunden (aber vgl. den Hinweis bei A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* [Études Augustiniennes], Paris 1985, 300 [Anm.86]). Schon E. Rohde, *Psyche* I, Freiburg-Tübingen 1898² [Nachdruck Darmstadt 1980], 234-235 [mit Anmm.]) verwies auf die Heroenfeiern, u.a. für Kaiser schon zu Lebzeiten (Vgl. auch in den Abschnitt bei H.J. Marrou über die frühverstorbenen »Wunderkinder« [*a.a.O.*. (Anm.66), 197-207]). Vgl. H. Liboron, *a.a.O.* (Anm.9), 18. Abzulehnen sind die verschiedentlich in der Forschung gemachten Versuche, die irdische Existenz des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes zu leugnen (vgl. zuletzt H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates? in: *ThZ* 8 [1952], 434-443), vgl. die überzeugenden Ausführungen von H. Chadwick, *a.a.O.* (Anm.57), 26ff (dort weitere Angaben zu Quellen und Sukundärliteratur). Daß der Sohn der Schüler des Vaters war, ist auch sonst bezeugt, vgl. nur Basilides — Isidor sowie Bardesanes — Harmonios.

[70] Vgl. P. Boyancé, *a.a.O.*, (Anm.66), 292-293.

[71] Vgl. Plinius d. Ä., *H.N.* 36,154 (Eichholz [LCL] 122-123): »Non praetermittenda est et pumicum natura. Appellantur quidem ita erosa saxa in aedificiis, quae musaea vocant, dependentia ad imaginem specus arte reddendam.« Eichholz merkt freilich zu »musaea« an: »A kind of gazebo of summer house, the interior of which was arranged as a grotto.« Vgl. dazu P. Boyancé, *a.a.O.* (wie Anm.66), 293 (Anm.1). Boyancé verweist auch auf Plato, Lg. 947d, wo in Bezug auf Gräbern von »λίθων ποτίμων« die Rede ist (vgl. dazu Boyancé, 269f) und wendet sich gegen eine Auslegung, die hier eine Anspielung auf Homer, *Od.* ζ 267 erblicken will; vgl. z.B. die Anmerkung in der GCS-Ausgabe Stählin-Früchtel-Treu II 528.

[72] Zur monatlichen Geburtstagfeier, vgl. die im Apparat der GCS-Ausgabe ad locum angegebene Literatur.

[73] Vgl. P. Boyancé, *a.a.O.* (Anm.66), 294 (mit Anmm.), der u.a. auf Martial VII, 21,1-2; 22,3 verweist.

[74] Vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.Reihe 18), Tübingen 1987, 269-270.

[75] So zumindest der Tendenz nach G. Kretschmar, Karpokrates, in: *RGG*³ 3 (1959), 1159.

[76] In Ergänzung zu meinem Aufsatz: Epiphanes' Schrift »Περὶ δικαιοσύνης« (= Clemens Alexandrinus, *Str.* III,6,1-9,3), in: H.C. Brennecke/E.L. Grasmück/C. Markschies (Hrsgg.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8.Juli 1993, Berlin-New York 1993, 12-29* ist mit K. Beyschlag, *a.a.O.* (wie Anm.16), 198 (Anm.128) zu erwägen, ob bei Epiphanes nicht auch die erstmals von den Sophisten klar formulierte Antithese «νόμος« — »φύσις« rezipiert ist. Immerhin könnte ja in der Karpokratesnotiz bei Irenäus eine derartige Antithese im Hintergrund stehen. Ich neige aber weiterhin zu der Annahme, daß bei Epiphanes vor allem jüdisch-hellenistische Positionen — wie sie etwa bei Philo artikuliert werden — polemisch aufgenommen werden. Nachträglich bemerke ich, daß auch K.

Beyschlag (*ibidem*; vgl. ders., *Kerygma und Dogma* 18 [1972], 43-43 [Anm.33]) bereits auf Philo, *SpecLeg* IV,231 hingewiesen hat.

[77] Für einen judenchristlich-gnostischen Karpokrates hat J. Daniélou, *Theology* (wie Anm.15), 84-85 folgende Argumente angeführt: 1. Die karpokratianische Konzeption der Weltschöpferengel hat Parallelen in der jüdischen Heterodoxie. Daniélou nennt u.a. (unter Hinweis auf G. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, in: *Evangelische Theologie* 14 [1954], 474-484, bes. 475f) *NHC* I,5,112 als Beleg. 2. Ebionitisch ist die Konzeption von Jesus als Sohn des Joseph; der Aufstieg der Jesusseele durch die Sphären ist judenchristlich, nicht gnostisch. 3. Der moralische Indifferentismus der Karpokratianer könnte etwas mit judenchristlichen Chiliasmus zu tun haben. Daniélou resümiert sein Karpokratesbild so: »He seems to be essentially dependent on heterodox Jewish gnosis which accepts that the angels created the world, and believes in metempsychosis. On the other hand he shows no trace of Samaritan Gnosticism, his Gnosticism is strictly Jewish. Moreover, Carpocrates is a heterodox Jew who accepts Christ, but only in the manner of the Ebionites, seeing in him no more than a prophet and a model. Finally, he seems to be affected by Zealot Messianism.« Zu den Ausführungen Daniélous ist folgendes zu bemerken: 1. Hinsichtlich der Konzeption der Weltschöpferengel ist es plausibel, daß die Karpokratianer von jüdischen (vielleicht alexandrinischen) Traditionen beeinflußt sind, vgl. jetzt den Exkurs bei C. Markschies, *Valentinus gnosticus?* (WUNT 65), Tübingen 1992, 18-24 (mit reichen Literatur- und Quellenangaben). Freilich vermutet Markschies aufgrund der stereotypen Formulierung in den Irenäusreferaten hier die »gestaltende Hand« des Häresiologen Irenäus (*a.a.O.*, 22). 2. Daß die Vorstellung eines Aufstiegs durch die Engelsphären typisch (und exklusiv) judenchristlich sei, hat Daniélou auch durch das auf den Seiten 248-263 seiner Studie gesammelte Material m.E. nicht bewiesen. In eine Diskussion seiner Charakterisierung einzelner Schriften als »judenchristlich« kann hier freilich nicht eingetreten werden. — Die Auffassung, daß Jesus Sohn des Joseph sei, teilt Karpokrates nach Irenäus mit den Ebioniten und Kerinth (vgl. *haer.* I,26,1; 26,2). Hier ist also eine Rezeption judenchristlicher Vorstellungen nicht auszuschließen, wobei ich aber meine, daß auch Kerinth kein Judenchrist war (anders Daniélou, *a.a.O.*, 68-69; vgl. dagegen vorläufig G. Krüger, in: *RE*[3] 3 [1897], 777). 3. Wenn Daniélou Karpokrates als judenchristlichen Chiliast kennzeichnet, der Jesus als Prophet sieht und durch einen zelotischen Messianismus beeinflußt sei, so hat das keinerlei Anhalt am Text der Irenäusnotiz. Daniélou scheint hier Karpokrates in den gleichen Farben zu malen, die er schon bei seinem Kerinthportrait verwendete. Bei Karpokrates liegt keine Spielart irgendeines messianischen Antinomismus vor (vgl. dazu J.E. Fossum, *The name of God and the Angel of the Lord* [WUNT 36], Tübingen 1985, 62ff). 4. Weiterhin übersieht Daniélou völlig, daß laut der Irenäusnotiz die Karpokratianer zwar historisch korrekt festhielten, daß Jesus ein Jude und jüdisch erzogen war; daß sie aber andererseits behaupteten, Jesus habe die jüdischen Sitten verachtet. Ich weiß auch nicht, wie J.E. Fossum in seiner überaus gelehrten Studie (*a.a.O.*, 16) zu folgender Behauptung kommt: »Satornil and Carpocrates, however, both gave Jesus a place in their systems, but an anti-Jewish bias is completely lacking in the latter's teaching ...« Ich glaube im Gegenteil, daß bei den Karpokratianern eine prononciert antijüdische Haltung vorliegt; hier wird nicht mehr theologisch gegen den Gott des AT argumentiert, sondern hier wird polemisch jüdische Sitte und jüdisches Gesetz als niedere Moral denunziert (vgl. Irenäus, *haer.* I,25,1: Nach der lateinischen Übersetzung bezog sich die Verachtung Jesu auf die Juden; der griechische Text läßt auch die Interpretation zu, daß sich die Verachtung auf die jüdischen Sitten bezieht). Wenn Fossum, *a.a.O.*,16,

folgendermaßen fortfährt: »There is no evidence that Carpocrates identified the world-creating angels, whose band did not include the devil, with the God of the Old Testament and his angels«, so ist das bestenfalls zum Teil zutreffend, vgl. Irenäus, *haer.* I,25,4) (Z.66f): »Et adversarium dicunt unum ex Angelis qui sunt in mundo, quem diabolum vocant...« Und hat Fossum wirklich das Fragment des Karpokratessohnes Epiphanes bei Clemens Alexandrien, *Str.* III,6,1-9,3 ausreichend meditiert? 5. Grundsätzlich ist schließlich festzuhalten, daß sorgfältig unterschieden werden muß zwischen der Rezeption jüdischer oder judenchristlicher Traditionen (sie ist bei Karpokrates und Epiphanes nicht ernstlich zu bestreiten, vgl. auch meinen in Anm.76 genannten Aufsatz) und einer jüdischen oder judenchristlichen Theologie. Jede Theologie rezipiert vorgegebene Tradition — aber die Art und Weise der Rezeption ist entscheidend. Bei Karpokrates wird Jüdisches (und Judenchristliches) rezipiert und gleichzeitig polemisch umgedeutet. Ähnliches ließe sich auch bei anderen »Gnostikern« beobachten. Vielleicht inspirieren solche historischen Beobachtungen auch die heutige christliche Theologie zu einer Reflexion des Ethos ihrer Rezeptionsweisen.

D-53111 *Bonn*, Adolfstrasse 106